

Hannah Arendt

Mens & maatschappij in meervoud

Andreas Kinneging, Paul de Hert en Maarten Colette (red.)

DAMON

Inhoudsopgave

1. Voorwoord	7
<i>Tussen pluraliteit en macht: een herontdekking van Hannah Arendts denken</i> <i>Christophe Busch</i>	
2. Waardenpluralisme, non-deskundigheid en waarheidspluralisme tijdens crisissen	9
<i>Arendts politieke vrijheid versus deskundigheid, niet-tegensprekelijk overheidsbeleid en het streven naar een veilige wereld</i> <i>Paul de Hert en Maarten Colette</i>	
3. Alcibiades III: met Hannah Arendt tegen Socrates	31
<i>Hans Achterhuis</i>	
4. Hannah Arendt en Augustinus: een onrustige zoektocht naar wereldse liefde	43
<i>Pieter De Witte</i>	
5. De leugen als aanslag op een gemeenschappelijke werkelijkheid	55
<i>Hannah Arendt over de ondermijning van ons oordeelsvermogen en onderlinge vertrouwen</i> <i>Jozef Waanders</i>	
6. Hannah Arendt en Max Weber over de legitieme invulling van bureaucratische macht	66
<i>Jeroen Van Andel en Roeland Spruyt</i>	
7. Tot vrijheid genudged: een Arendtiaanse kritiek op het libertarisch paternalisme	81
<i>Xavier Meulders</i>	
8. Beangstigend normale mensen	96
<i>De bourgeois als 'nieuw type misdadiger'</i> <i>Bas van Stokkom</i>	
9. Het wezen van slachtofferschap en de ander: Heidegger, Levinas en Arendt	115
<i>Antony Pemberton en Cheyenne Dunk</i>	

10. Vanaf welke leeftijd mogen kinderen worden geconfronteerd met gruwelen van de Holocaust? <i>Luk Sanders</i>	133
11. Burgerschapsvorming op school herdacht, met en tegen Hannah Arendt in <i>Margot Joris</i>	145
12. Hannah Arendt en de erfenis van Machiavelli <i>Michel Huyseune</i>	157
13. De politieke filosofie van Hannah Arendt en Albert Camus <i>Opstand, revolutie en vrijheid</i> <i>Lara Dutry</i>	170
14. De wereld, burgerschap en mensenrechten <i>Tim Meulemans</i>	182
15. Verleent de natuur rechten, of alleen de geschiedenis? <i>Edmund Burke en Hannah Arendt over de rechten van de mens</i> <i>Hans-Martien ten Napel</i>	200
16. Dat wat niet gezegd en niet verbeeld kan worden tóch zeggen en verbeelden <i>Hannah Arendts denken over de kunsten en makerschap</i> <i>Hanke Drop en Joop Berding</i>	213
Biografie redacteurs & auteurs	225

I. Voorwoord

Tussen pluraliteit en macht: een herontdekking van Hannah Arendts denken

Het is met groot genoegen dat we deze bundel van essays presenteren, voortkomend uit de bijdragen aan de studiedag georganiseerd door de VUB en het Hannah Arendt Instituut in Mechelen op 14 december 2023. De teksten in deze publicatie weerspiegelen niet alleen een rijke diversiteit aan inzichten en interpretaties, maar belichamen ook de pluraliteit die centraal staat in het denken van Hannah Arendt (1906-1975). Arendts werk blijft, decennia na haar dood, een cruciale bron van inspiratie en debat voor filosofen, politici, academici en maatschappelijk betrokken denkers. Haar oeuvre reikt verder dan tijd en ruimte, en confronteert ons met de fundamentele vragen van ons bestaan: Wat betekent het om een burger te zijn? Hoe kunnen wij handelen in een gedeelde wereld? En hoe kan vrijheid worden beschermd in een tijdperk van groeiende bureaucratie en globalisering?

De keuze om een studiedag te wijden aan Arendts werk komt niet uit de lucht vallen. In een wereld waarin de politieke ruimte steeds vaker wordt bedreigd door technocratische instrumentalisering en polariserende discours, blijft Arendts visie op politiek en menselijkheid even urgent als uitdagend. Voor Arendt is politiek niet louter een kwestie van macht of bestuur, maar een arena waarin mensen, door te handelen en te spreken, hun uniciteit en vrijheid kunnen uitdrukken. De “publieke ruimte”, zoals zij deze noemde, is de plek waar pluraliteit – het gegeven dat wij allen verschillend zijn en toch gelijkwaardig – zichtbaar en betekenisvol wordt.

Deze essays bieden een caleidoscopisch beeld van hoe Arendts denken ons kan helpen de complexe dynamiek van onze huidige samenleving te begrijpen en te navigeren. Vanuit verschillende invalshoeken worden haar concepten van ‘amor mundi’ (liefde voor de wereld), nataliteit (het vermogen om opnieuw te beginnen), en haar scherpe kritiek op totalitarisme en bureaucratie verkend.

Een centraal thema dat door de bijdragen loopt, is de vraag hoe we de publieke ruimte kunnen herdenken in een tijdperk van globalisering en snelle digitale transformatie. Arendt herinnerde ons eraan dat politiek niet kan worden gereduceerd tot technocratische oplossingen of economische logica. De essentie van politiek ligt in het handelen en spreken tussen gelijken, en dit vereist zowel verantwoordelijkheid als verbeeldingskracht. Haar

beroemde uitspraak “Niemand heeft het recht te gehoorzamen” illustreert haar oproep tot kritisch denken en morele moed, vooral in tijden van crisis.

De actualiteit van Arendts denken komt ook tot uiting in de manier waarop haar werk wordt ingezet om hedendaagse vraagstukken te analyseren. Of het nu gaat om de vluchtelingencrisis, de opkomst van autoritaire regimes, of de ethische uitdagingen van nieuwe technologieën, haar werk biedt ons geen eenvoudige antwoorden, maar wel een kader om vragen te stellen. Arendts onderscheid tussen arbeid, werk en handelen, en haar inzicht in de kwetsbaarheid van de publieke ruimte, geven ons de middelen om de wereld om ons heen kritisch te bevragen.

Met deze bundel hopen wij bij te dragen aan een hernieuwde waardering voor Hannah Arendts erfenis. Haar werk nodigt ons uit om niet alleen na te denken over de wereld, maar ook verantwoordelijkheid te nemen voor die wereld. Want zoals zij zelf schreef: “Het einde van de gemeenschappelijke wereld is gekomen wanneer ze slechts onder één aspect verschijnt en het haar slechts is toegestaan één perspectief te bieden.”¹ Het is onze hoop dat deze essays vol perspectieven niet alleen een dialoog openen tussen de auteurs en de lezers, maar ook dienen als een inspiratiebron voor verdere reflectie en engagement.

Met dank aan de organisatoren, auteurs en deelnemers van de studiedag voor hun onschatbare werk in het stimuleren van intellectuele en maatschappelijke debatten.

Christophe Busch
Directeur Hannah Arendt Instituut

1 Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, Amsterdam, Boom uitgeverij, 2009, 59.

3. Alcibiades III: met Hannah Arendt tegen Socrates

Hans Achterhuis

1. Inleiding

Eén van de vele verrassingen in de monumentale roman *Alcibiades* (bij verdere verwijzingen naar het personage zal ik steeds de bestaande spelling ‘Alcibiades’ aanhouden) van Pfeijffer was voor mij een gesprek tussen Alcibiades en de door hem vereerde Socrates, waarin de laatste, in tegenstelling tot wat we in de door Plato overgeleverd dialogen meemaken, het onderspit delft in de discussie. Hij heeft het over “*de omkering van alle waarden*”, die hij ervaart na het horen van het betoog van Alcibiades. “*Alles waaraan ik mijn hele leven heb gewijd, laat jij in een oogwenk verdwijnen als as die verwaait in de wind*”.¹

Natuurlijk erkent Socrates ook in de Platoonse dialogen soms zijn verwarring en onkunde en natuurlijk horen we ook in de door Pfeijffer bedachte tekst zijn beroemde ironie meeklinken. Toch krijgt de lezer de indruk dat hij hier op grond van argumenten gedwongen wordt mee te gaan in de beschouwingen van Alcibiades. Ze kan zo als een vervolg en een antwoord worden gelezen op *Alcibiades I*, de overgeleverde tekst van Plato. Daarnaast vinden we in het verzameld werk van Plato ook nog een dialoog met *Alcibiades II* als titel. Die wordt over het algemeen als inauthentiek beschouwd en Pfeijffer verwijst er dan ook niet naar. De door Pfeijffer bedachte tekst wil ik als *Alcibiades III* benoemen.

Binnen de roman van Pfeijffer neemt *Alcibiades III* een uitzonderlijke plaats in. In zijn romaneske navertelling verantwoordt de auteur op wetenschappelijke wijze zijn weergave van de geschiedenis van zijn held met maar liefst zo’n 200 pagina’s noten en verwijzingen. Natuurlijk moet hij soms voor de loop van zijn verhaal ook uitdrukkelijk zijn verbeelding te hulp roepen, maar steeds maakt hij de lezer dan duidelijk dat, hoe waarschijnlijk ook, een bepaald gegeven op fictie berust. Dat Alcibiades het Spartaanse dialect zou hebben gesproken, berust, ondanks het harde gegeven dat hij een Spartaans kindermisje had, volgens Pfeijffer bijvoorbeeld op zijn verbeelding als auteur.

De discussie van Socrates en Alcibiades, die ik dus als *Alcibiades III* betitelt is als fictie minder onschuldig.² Het gesprek tussen beiden is volgens zijn eigen aanwijzing geïnspireerd op een combinatie van een deel van de

¹ I. L. Pfeijffer, *Alcibiades*, Amsterdam, De Arbeiderspers 2023, p. 592.

² Ibid, p. 585-593.

Phaedrus van Plato en het essay *Truth and Politics* van Hannah Arendt. Dit is de enige keer in het vuistdikke, op historische bronnen gebaseerde werk van Pfeijffer, waarin naar een modern filosoof wordt verwezen. En dat gebeurt bovendien op zo'n manier dat het betoog uit *Alcibiades I* met aan Arendt ontleende argumenten, beantwoord en weerlegd wordt. Voor mij liggen hier genoeg spannende redenen om zowel vanuit de roman van Pfeijffer als vanuit de filosofie van Arendt, de tekst van *Alcibiades III* in de breedte te onderzoeken. Tot mijn eigen verrassing blijkt dit onderzoek ook een nieuw licht te werpen op zowel de klassieke tekst van Plato als op de moderne roman van Pfeijffer.

2. Alcibiades I

De jonge Alcibiades lijkt volstrekt in de ban van Socrates te zijn. Dat weten wij onder andere uit het tweede deel van het *Symposium* waarin de dronken Alcibiades een smachtende liefdesverklaring aan Socrates uitspreekt. Pfeijffer neemt die schitterend over. "Ik moet over Socrates vertellen", bekent Alcibiades aan het begin van zijn levensverhaal. Wat volgt is een ontroerend portret van een soort 'satyr', een qua uiterlijk lelijke man 'met een dikke, luie, wellustige buik en een grote kop met dikke lippen, uitpuilende ogen en een belachelijk forse, platgeslagen neus'. Die satyr blijkt zijn gesprekspartners te kunnen betoveren. Hij houdt geen politieke redevoeringen zoals Pericles, de voorgd van de jonge Alcibiades, waarin "*wat krom is recht blijkt te zijn. Het effect van een gesprek dat Socrates op iemand heeft, is veel ernstiger dan dat, want het is een confrontatie met de waarheid*". In zijn gesprekken dringt Socrates volgens Alcibiades daarom "*door tot je ziel*".³

Dat heeft grote gevolgen voor de jonge Alcibiades. Hij bekent dat hij wel eens heeft '*gehuild na een gesprek met Socrates, omdat hij alle waarheden waar ik mij als een drenkeling aan vastklampte, voor mijn ogen had verbrijzeld of omdat hij het zelfvertrouwen waarop ik de hoop op een oogverblindende toekomst baseerde had ontmanteld als het gammele decor van een ongeloofwaardig toneelstuk*'.⁴

Dat is precies wat gebeurt in *Alcibiades I*. Net voor dit gesprek met Socrates heeft Alcibiades voor het eerst de volksvergadering toegesproken en veel bijval gekregen. Socrates hekelt deze politieke ambities en beweert dat Alcibiades zijn onderricht nodig heeft om als een politieke leider te slagen. Pfeijffer vat de eerste wijdlopige discussies uit de dialoog van Plato goed samen in de aanvankelijke stellingname van zijn held. Die meent namelijk dat hij met al zijn liefde en bewondering voor zijn leermeester diens ondersteuning voor zijn politieke carrière niet nodig heeft. "*Ik ben er zeker van dat de tijd van leven die*

3 Ibid, p. 25.

4 Ibid, p. 29.

mij nog rest niet zal volstaan om alles te leren wat jij mij kunt leren over het goede en het schone, over rechtvaardigheid en liefde en over de ware aard van onze angsten en verlangens, maar de politiek is toch iets anders".⁵ Socrates is het hier radicaal mee oneens. Hij omschrijft de politiek als "*een vak*", dat precies gaat over "*die onderwerpen die jij net op zo'n vleiende manier met mij in verband bracht*".

Alcibiades houdt aanvankelijk voet bij stuk. Politiek is voor hem geen vak dat je kunt leren zoals het maken van schoenen, maar een "*weerbarstige praktijk*", waarin men risico's moet nemen en vuile handen moet maken. Hij acht het eerlijk gezegd een belediging voor de verhevenheid van de filosofische idealen van Socrates om die op het politieke bedrijf van toepassing te achten. Als antwoord overtuigt Socrates zijn jonge discipel in een langdurig vraag- en antwoordspel er toch van dat de politiek een vak is. Zoals de handwerksman zijn ambacht moet leren, dient de aspirant politicus onderwezen te worden in zijn vakgebied. Dat gebeurt al, laat Socrates enthousiast zien, in Perzië en Sparta, waar de zonen van koningen langdurig opgeleid worden als succesvolle toekomstige heersers.

Alcibiades blijkt tenslotte geen weerwoord te hebben. Hij belooft de wijze raad van Socrates te volgen en de deugd te leren en voortaan na te streven. Centraal daarbij staat de beroemde spreuk van het orakel van Delphi 'Ken jezelf'. Alleen door op deze manier zich om zichzelf te bekommeren kan hij de wijze, schone, rechtvaardige en dappere staatsman worden, die kan heersen over de Atheense burgers in de volksvergadering, die Socrates minachtend omschrijft als "*een kwakende kikkertroep op de Pnyx*". Alleen met de vaste kennis van het goede en met de wetenschap wat rechtvaardigheid behelst, kan Alcibiades zich op het politieke toneel begeven.

Aan het slot van *Alcibiades I* belooft Alcibiades om zich in de toekomst niet aan zijn vaderland maar allereerst aan de deugd te wijden. Socrates zal hierbij zijn leermeester zijn. Toch blijkt deze te vrezen dat zijn leerling niet in dit nobele voornemen zal volharden. "*De macht van deze stad*", Athene dus, zou wel eens de overhand kunnen krijgen op alle goede bedoelingen van Alcibiades. Waarschijnlijk gaat het hier om een latere toevoeging aan de tekst, omdat elke lezer van Plato wist hoe het verder met diens carrière was gegaan. Pfeijffer beschrijft dit op fraaie wijze door te onderstrepen dat Socrates ongewild niet de ambities van zijn discipel had getemperd maar juist tot grote hoogte had aangewakkerd. Door er zo uitvoerig over te praten had hij die verleid om niet alleen in Athene maar ook in Sparta en Perzië zijn naam te willen vestigen.

5 Ibid. p. 58.

3. Politiek in de polis

Toevoeging of niet, het is duidelijk dat zowel Socrates als Alcibiades een spanning ervaart tussen de zorg voor zichzelf en de zorg voor Athene. In *Alcibiades* I mag de jonge Alcibiades dan geen theoretisch argument tegen zijn leermeester kunnen inbrengen, zijn politieke carrière is wel een praktisch antwoord op de Socratische uitdaging. Pas aan het eind van zijn leven, in *Alcibiades* III, durft hij op grond van zijn politieke ervaring in Athene, Sparta en Perzië, Socrates ook theoretisch van repliek te dienen. Om de kracht van deze repliek te begrijpen volg ik kort enkele hoofdlijnen uit de politieke biografie die Pfeijffer van hem schetst.

De belangrijkste, die de hele roman doortrekt, is de diepe liefde van Alcibiades voor Athene. Alle ogenschijnlijk schandelijke handelingen die hem bij de meeste biografen, met Plutarchus als eerste, tot een verrader van zijn vaderstad maken, blijken in de beschrijvingen van Pfeijffer steeds gemotiveerd te zijn door de wens om Athene in de oorlog te ondersteunen. Ook tijdens zijn verblijf bij de aartsvijand Sparta en aan het Perzische hof van Tisaphernes probeert hij op allerlei verborgen manieren Athene te beschermen. Zelfs toen hij door de Atheners vervloekt en ter dood veroordeeld was, bleef Alcibiades geloven in de Atheense democratie en deed hij pogingen om terug te keren.

Dit geloof in de democratische verworvenheden van zijn vaderstad had niets romantisch of filosofisch. Het was sterk praktisch gericht. Als geen ander kent Alcibiades de zwaktes van de Atheense democratie. In een ontroerende bekentenis die mij deed denken aan de manier waarop Machiavelli Florence hoger acht dan zijn zielenheil, neemt Alcibiades *“het dure woord van liefde in de mond”*.⁶ Hij erkent van Athene te houden als *“van mijn eigen leven, omdat mijn gedachten de echo zijn van de duizenden stemmen die de stegen in een kakofonie van talen en dialecten doen weergalmen van meningen, handjeklap, roddels grappen, verwensingen, ongein en intriges”*. Omdat zijn leven zo geheel met Athene samenvalt, ziet hij *“geen verschil meer tussen liefde voor Athene en liefde voor mijzelf”*. Net zoals Odysseus in de confrontatie met de Cycloop zichzelf ‘niemand’ noemt, ervaart Alcibiades dat hij in de verbanning uit Athene zijn naam verloren heeft.

Dat de Atheense democratie wankel was en door gebreken en misstanden geteisterd werd, is in veel recensies van *Alcibiades*, waarin steeds vergelijkingen werden gemaakt met de actualiteit in Nederland, beklemd toond. Wie herkent niet *“de volatiliteit van het politieke klimaat < in Athene>, het daaruit voortkomend wantrouwen jegens de instituties en de politiek, schandalen die dit wantrouwen dagelijks nog meer voeden, inefficiëntie van het openbare bestuur en*

6 Ibid, p. 260.

4. Hannah Arendt en Augustinus: een onrustige zoektocht naar wereldse liefde

Pieter De Witte

1. Arendt als vrije denker

Iedereen houdt van Hannah Arendt. Haar oeuvre lijkt de laatste jaren geenszins aan populariteit in te boeten. Mensen met uiteenlopende opvattingen over politiek en maatschappij bewonderen haar werk en citeren haar met bijval. Tijdens de Covid19-crisis verweten voor- en tegenstanders van een streng corona-beleid elkaar van ‘totalitair’ denken, in beide gevallen verwijzend naar Arendts analyses van het totalitarisme.¹ Zou de universele ideologische inzetbaarheid van Arendt gebaseerd zijn op een misverstand? Dat is goed mogelijk. Men gebruikt denkers met enige naam en faam wel eens als handpop, zoals Hans Achterhuis het uitdrukt, die men buiksprekend de eigen boodschap laat vertolken.² Of ligt het eerder aan het eerder fragmentaire denken van Arendt zelf? Men zegt wel eens dat Arendt een weinig systematisch denker is in wiens werk verschillende ‘denklijnen’ constant door elkaar lopen. Een dergelijke denktrant zou automatisch aanleiding geven tot *cherry picking*.

Ik stel een positievere interpretatie voor van de brede populariteit van Arendts werk. Hannah Arendt lezen blijft verfrissend omdat een bepaalde houding spreekt uit haar werk. Ze is in een radicale zin een vrijdenker, die, zoals ze zelf zei in haar bekende interview met Günter Gaus, alleen maar ‘wil begrijpen’.³ Haar denken staat niet in dienst van een bepaald politiek programma. Ze wil vooral met een open blik kijken naar ons menselijke bestaan, vooral dan ons bestaan als politieke wezens.

Dat wil niet zeggen dat ze haar eigen werk als een intellectuele en politiek irrelevante *spielerei* beschouwt. Hoewel ze in het interview met Gaus ietwat laconiek de vraag naar de ‘impact’ van haar werk van de hand wijst als een typische mannelijke bezorgdheid, is het duidelijk dat voor haar het denken zelf van grote politieke betekenis is. In latere teksten als *Thinking and Moral Considerations* (1971) maakt ze dat expliciet legt ze een heel specifiek verband

1 Zie: P. De Witte, “Waarheid, vrijheid en politiek in tijden van Covid-19: Arendtiaanse reflecties”, *Streven* (online) 2021, <https://streventijdschrift.be/waarheid-vrijheid-en-politiek-in-tijden-van-covid-19-arendtiaanse-reflecties>.

2 H. Achterhuis, *Ik wil begrijpen. De onbekende Hannah Arendt*, Rotterdam, Lemniscaat, 2022.

3 H. Arendt, “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus” in H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Schocken, 1994, 3.

tussen denken en politiek.⁴ Maar reeds in *The Origins of Totalitarianism* (1951) komt het politieke belang van een correct begrip van de politieke realiteit aan het licht. Vooral het begrijpen van de draagwijdte en betekenis van bepaalde historische fenomenen, zoals het antisemitisme, is cruciaal voor het politieke handelen zelf. Zo heeft men, volgens haar, het echte gevaar van het negentiende-eeuwse antisemitisme onvoldoende gezien omdat toenmalige denkers het nogal routinematig hebben geïnterpreteerd als gewoon een nieuwe verschijningsvorm van de aloude vijandschap tegenover joden. Echt ‘willen begrijpen’ wat daar aan de hand was, zonder ideologische vooringenomenheid, had mensen misschien de ogen geopend voor het volstrekt nieuwe en gevaarlijke karakter van het toenmalige antisemitisme.

Hoewel Arendt dus vaak voor allerlei ideologische karretjes gespannen kan worden (en wordt), zit de aantrekkelijkheid van haar denken er misschien juist in dat ze onbevangen naar de concrete politieke werkelijkheid kijkt en tot een eigen – eigenzinnige, maar meestal ook plausibele – zienswijze komt. Haar benadering is eigenlijk weinig normatief en vervalt daarom niet in de krampachtigheid waarmee vaak de actualiteit in het keurslijf van een bepaald ideologisch interpretatiekader wordt gedwongen. In die zin is Arendt in onze tijd het precieze tegendeel van mensen die opgesloten zijn in hun ideologische *social media* bubbel.

Een vrije en ondogmatische manier van denken lijkt ook een kritische houding ten opzichte van de traditie te impliceren. Arendt is inderdaad niet gebonden aan een bepaalde traditie of een reeks tradities, maar – en dat is het cruciale – haar denken is ook niet gebonden aan het idee dat we tradities moeten verwerpen. Integendeel, ze gaat steeds opnieuw in dialoog met de westerse traditie van politiek denken. In feite is haar oeuvre één lange commentaar op politieke gebeurtenissen uit het verleden en op hoe de traditie van het politieke denken die heeft begrepen en misbegrepen. Er zit een bepaalde noodzaak in haar toewending tot het verleden (en de tradities van het denken). Zelfs wanneer tradities hun vanzelfsprekende plausibiliteit hebben verloren, is het voor Arendt onmogelijk om te articuleren wat ze wil zeggen zonder daarbij te refereren naar denkbeelden en voorbeelden uit het verleden.

In *The Life of the Mind* zegt ze over de activiteit van het denken: “*De metafysische dwalingen [van de grote denkers uit het verleden] bevatten de enige aanwijzingen die we hebben over wat denken betekent voor degenen die er zich in engageren*”.⁵ Iets gelijkaardig geldt bij Arendt ook voor de traditie van het

4 In: H. Arendt, *Responsibility and Judgement*, New York, Schocken, 2003, 159-189.

5 H. Arendt, *The Life of the Mind. Thinking*, San Diego/New York/Londen, Harcourt, 1978, 12 (mijn vertaling).

politieke denken. Hoezeer ook deze traditie het eigene van de politiek heeft miskend en hoe weinig eenduidige aanknopingspunten ze ook bevat om vandaag normatieve uitspraken te doen over wat politiek hoort te zijn, toch is het slechts in een gesprek met die traditie dat iets oplicht van wat politiek vandaag kan zijn. Meer algemeen is Arendt ervan overtuigd dat traditie de enige toegang is die we hebben tot het verleden. Een volgehouden omgang met de traditie behoedt ons dan ook van het vergeten. Hoezeer dat verleden ook vol fouten zit – fouten zowel in het handelen als in het denken – een worsteling met het verleden is het enige wat ‘diepte’ kan geven aan het heden.⁶ Maken we ons als schijnbaar ‘verlichte’ mensen helemaal los van alle tradities en richten we onze blik enkel op het nu, dan vallen we ten prooi aan de in politiek opzicht meest gevaarlijke houding: de oppervlakkigheid.

De eigenzinnigheid van Arendt en haar vrije houding tegenover het verleden kenmerkten van meet af aan haar denken. Lang voordat zij zich zou gaan verdiepen in het wezen van het politieke handelen, toonde zij haar onbeschroomdheid en vrijheid van denken in haar benadering van de kerkvader Augustinus (354-430). Deze vrijheid betekent niet alleen dat zij Augustinus op een ondogmatische manier leest, maar ook en vooral dat de kritische lectuur van een denker uit het verleden ons een spiegel voorhoudt, waardoor wij kritisch naar onszelf kunnen kijken.

2. Arendt, Augustinus en – Heidegger

Ik wil in wat volgt focussen op het doctoraat van Arendt uit 1929 over het liefdesbegrip bij Augustinus. Ze schreef het in Heidelberg onder begeleiding van Karl Jaspers. Pas onlangs, in 2022, werd het voor het eerst in het Nederlands vertaald.⁷ Ik zal het hebben over de Duitse tekst van het proefschrift, niet over de Engelse vertaling, die een complexe ontstaansgeschiedenis kent en die pas in 1996 verscheen. De Engelse tekst zou een enigszins problematisch vertrekpunt zijn omdat ze deels herschreven is door Arendt in de jaren 1960, waarbij ze ook een aantal van haar latere ideeën en concepten heeft verwerkt in de vertaling. De Engelse versie bevat bijvoorbeeld het fameuze zinnetje van Augustinus: “*opdat er een begin zou zijn, werd de mens geschapen*” (*initium ergo ut esset, creatus est homo*) (p. 55), evenals het daarmee samenhangende begrip

6 H. Arendt, *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*. New York, Viking Press, 1968, 94.

7 H. Arendt, *Het liefdesbegrip bij Augustinus*, Utrecht: Ten Have/De Nieuwe Wereld, 2022; Id., *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Springer, 1929; Id., *Love and Saint Augustine*, red. J.V. Scott, J.C. Stark. Chicago, University of Chicago Press, 1996. Voor een bespreking van de Nederlandse vertaling, zie: P. De Witte, “Naastenliefde als voorspel voor politiek handelen. Over het proefschrift van Hannah Arendt”, *Wapenveld* 2023, 73(3), 28-32.